

217ー ジョン・ロック『寛容論』における非国教徒観（山田）

ジョン・ロック『寛容論』における非国教徒観⁽¹⁾

山田 園子

- 一 はじめに
- 二 非国教徒論の視点
- 三 非国教徒観の推移
- 四 非国教徒の処遇
- 五 おわりに

一 はじめに

本稿のねらいは、『寛容論』におけるジョン・ロックの非国教徒観を明らかにすることにある。ただし、本稿で非国教徒と言う場合、プロテスタントのそれに限定する。ローマカトリック教徒も非国教徒ではあるが、『寛容論』は彼らをまったく寛容しないからである。さらに、ローマカトリック教徒にたいする不寛容は、独立した論考で検討すべき、重大な問題だと私は考える。本稿は別稿で指摘しておいた課題に答えるものである。別稿において『寛容論』の背景と課題について整理したさい、課題の一つとして次を指摘した。ロックは、プロテスタント非国教徒をどのような視点から、何のために、どう評価し、どう処遇する⁽²⁾か。

ロックは『寛容論』を一六六七年に書き始めて以降、一六七五年末まで加筆、修正を進めた。加筆、修正とともに、

ロックの非国教徒観は推移し、非国教徒を社会にたいする危険な集団とは即座にみなさなくなるが、同時に、国教会徒としての自覚も強まる。⁽³⁾『寛容論』は非国教徒にたいする寛容のみを問題としたのではなく、国教会への非国教徒の包容も考え、あくまで包容策を前提として寛容が論じられる。そもそも国教会制度を拒否するという意味での非国教徒寛容論者では、ロックは決してない。

『寛容論』の執筆、加筆、修正は、G・ドウ・クレイが「最初の復古体制危機」と呼ぶ状況にたいする、ロックの対応を示している。ドウ・クレイは、一六六七〜一六七三年を、「最初の復古体制危機」、「王政復古史における真の分水嶺」と呼ぶ。⁽⁴⁾一六六七年以降、クラレンドン失脚や集会法失効等を受けて、非国教徒の活動が活発になり、支配層や国教会内部からも非国教徒への迫害を疑問視する声が出るようになる。迫害を進める復古体制にたいして、多くの人々が、その宗教的、思想的、政治的前提を問うようになった。だが、その一方で、非国教徒への弾圧は続き、強力な迫害を求める論考も後を絶たない。

ロックは、復古後の宗教政策の経過や自身の経歴をもとに、いくつかの課題を看取し、それらへの応答として、『寛容論』の執筆を一六六七年に開始した。自身の原稿が一応出来上がり、写本を複数作成させて以降、一六七五年末に渡仏するまで、ロックは自身の原稿や写本に修正や加筆を続けた。『寛容論』の執筆、加筆、修正は、この間の非国教徒への世論の変化や非国教徒への寛容をめぐる議論と無関係ではない。特筆すべきことは、クラレンドン法典が非国教徒にもたらした事態や、一六六〇年代半ば以降の非国教徒への世論の変化をもとに、彼らを敵視して国教会統一へと強制する宗教政策の損失に、ロックが気づいたことである。

ドウ・クレイは、非国教徒の議論の多様性の中で『寛容論』を検討する余地があると指摘する。だが、国教会徒の議論も多様であり、その中での『寛容論』の位置づけも問題となる。『寛容論』執筆にさいするロックの問題意識を探

ると、サミュエル・パーカーやロジャー・レストレンジのような、むしろ非国教徒の弾圧を支持するような人々のそれを、ロックは分有するからである。⁽⁵⁾『寛容論』を検討するには、たんに非国教徒の議論や彼らにたいする寛容の主張を見るだけでなく、迫害を求める者から包容策を主張する穏健な者に至るまでの、国教会支持者の議論のスペクトルをも視野に入れなければならない。

ロックの寛容論については、従来『寛容書簡』が主たる検討素材とされ、それをもとに、政教分離や非国教徒擁護の主張が強調されてきた。『寛容書簡』と『寛容論』の比較検討は、将来の課題としたい。少なくとも、『寛容論』の段階では、ロックはいわゆる政教分離をとえたのではなく、また彼の非国教徒観は、たとえば独立派のジョン・オウエンやクエイカーのウィリアム・ペンのような、自身の見解の正しさを確信して、非国教徒としての自分達への寛容を主張する人々とは、異なるものがあると私は見る。⁽⁶⁾ロックが非国教徒の寛容を主張するとき、それは王政復古期の国家再編と、それを支える国教会再編という課題を念頭に置く。いわゆる「名誉革命」期の国家再編における『寛容書簡』の意義を考える上でも、『寛容論』段階におけるロックの寛容論の内容とその独自性を、一六六七年から一六七五年にかけて出版された包容と寛容をめぐるさまざまな議論を視野に収めた上で、把握する必要がある。

こうした必要性を前提とした上で、本稿はロックの『寛容論』に集中し、それがプロテスタント非国教徒をどのような視点から、何のために、どう評価し、どう処遇するか、という疑問に答えたい。同時代の多種多様な議論における『寛容論』の位置づけや独自性の検証については、別稿で扱いたい。以下では、『寛容論』における議論の視点、非国教徒観の推移、そして非国教徒の処遇の順で、検討を進める。

二 非国教徒論の視点

ロックは『寛容論』冒頭で、良心の自由をめぐる当時の議論の多様性と激しさを指摘しつつ、それらの議論に欠落した視点、視角を提示する。それは、統治者権力や政府が何のために存在するか、という問題である。この問題に彼は、統治者権力や政府の目的は、もっぱら、その下におかれたこの世の人々の保護、平和、共存にある、と答える。『寛容論』では、こうした世俗権力の目的にあくまで即して、良心の自由や寛容の問題が議論されることになる。したがって、信徒本人にとつては自己の良心を優先すべき事柄であつても、統治者や政府の目的と抵触すると判断されれば、世俗権力の抑圧の対象になる。無神論者やローマカトリック教徒をロックが寛容の対象としないのは、この視点による。⁽⁷⁾

無神論者は、ロックによれば、社会を構成することができない「野獣」とみなされる。神の信仰は、社会の絆として不可欠な道德の基礎となる、と考えられているからである。ローマカトリック教徒については、一般的に規定される統治者の義務(duty)としては、その教義や礼拝自体は他の思弁的見解や礼拝とともに寛容されるべきだが、さまざまな状況判断に規制される統治者の政策的判断(prudence)においては、そうした寛容は実際には彼らに適用すべきでない、とロックは断言する。⁽⁸⁾ というのも、ローマカトリックの教義や礼拝は教皇への忠誠と切り離すことができず、信徒が本来忠誠を奉げるべき君主やその統治にとつて、教皇崇拜は破壊的な効果をもたらす、と恐れられたからである。ロックは、その残虐さには辟易としつつ、徳川幕府によるローマカトリック教徒の迫害を、宗教的統一のためではなく、ローマカトリックによる「国家転覆」の回避という政治的理由によるものだと理解する。幕府の迫害に彼が

言及したのは、第一に、宗教的信念をもつ者の絶滅が、暴力的手段でもってしても、いかに困難な所業であるかを明示するため、第二に、ローマカトリック教徒への迫害は宗教的迫害ではないことを、日本の事例で実証するためだった。⁹⁾

無神論者やローマカトリック教徒への不寛容は、別に詳細な議論を要する論点であるが、彼らへの不寛容の理由が、社会や世俗統治の存続、平和と抵触するという点に求められていることは、『寛容論』において明確である。社会や世俗統治の存続、平和という視点は、イングランド国内のプロテスタント非国教徒の処遇を議論する場合にも、貫徹する。世俗統治の存続、平和に脅威となる行為や発言に及べば、非国教徒の抑圧をロックは辞さない一方、非国教徒が世俗統治にとってそもそも脅威にならない策を考える。その策が寛容だった。ロックの寛容論は、世俗統治の存続、平和という視点に立って、非国教徒を「教会の子ではないとしても国家の友」にするための一処方箋だった。¹⁰⁾

三 非国教徒観の推移

別稿で明らかにしたように、『寛容論』には四手稿が残され、そのどれにも加筆、修正が加えられている。¹¹⁾ ロックの非国教徒観は加筆、修正とともに推移する面をもつが、宗教的統一を暴力で無理強いすることの危険性は、四手稿において一貫して認識されている。以下では、彼の非国教徒観の推移をふまえつつ、彼が非国教徒に見た問題や特徴を明らかにしたい。

『寛容論』手稿を書き始めた頃ロックは、非国教徒の宗教礼拝であろうと、世俗統治者が抑圧できる事例を明らかにしている。それは、国教会から分離した宗教的党派が、その数と力を増大させ、統治者や国家の平穩にとって脅威、

危険となる、と判断される場合である。そのさい、教義や礼拝方法といった純粹に宗教的な理由だけでその党派が結束していたとしても、世俗統治者は弾圧してよく、しかもその弾圧は宗教ゆえの弾圧ではない、とロックは考える。

彼によれば、それは、敵の衣装や印を着けている者を戦場で殺してもかまわないのと同じだった。衣装や印自体には何も害はないが、それが区別の印となり団結して力をもつ機会を人々に与えるから、危険と判断される。同様に、統治者は宗教上の教義や礼拝方法自体を敵視するのではない。国教会から分離する原因となった「良心の主張なるもの」が、多数の者を緊密な連帯へと結束させる、またはその危険性があるから、統治者の警戒や処罰の対象となる。⁽¹²⁾

こうした党派の一例として、ロックはクエイカーを引き合いに出す。脱帽の礼を拒否する彼らを統治者が処罰するのは、脱帽の礼の拒否が統治者の宗教観と異なるからではなく、それをもとに人々が連帯して、統治を危険に陥れるかもしれないという世俗的、政治的判断からである。こういう場合の統治者の弾圧については、それがいかに苛酷な手段によるものであろうと、「人民の保護と平穩」のためにする、統治者の正当な行為だとロックは評価する。⁽¹³⁾

この見解を書いた時点でのロックにとっては、非国教徒が純粹に良心の問題だと考える事柄でも、それが多数を糾合する契機とみなされれば、その党派の見解や行動を世俗政府は脅威とみなして、ただちに弾圧してよいことになる。しかも、それは宗教的弾圧にはならない。だが、この見解は別の写本ではすべて削除され、ロックの新たな見解で代替される。新たな見解は、次のような議論への反論という形をとる。

統治者の職務は統治の平安と静穩を守ることであり、自国において異なった宗教を寛容してはならない。なぜならば、異なった宗教によって、人々は公共社会 (the publique) から分離して団体を結成し、コモンウェルスに無秩序や叛逆をもたらして、統治を危機に陥れるからである。

これへの反論としてロックは三つの問題に答える。第一に、公共社会から分離した団体を結成することは、統治に

危機をもたらすか。第二に、宗教において連帯した人々は、統治を危機に陥れるか。第三に、どのようにすれば、宗教的に連帯した人々を平穩にしておけるか。

第一の問題に、彼は、公共社会から分離した団体を結成することは、統治にたいする危機には、ただちにつながらない、と断言する。もしそうであれば、自治都市に特権を付与することはたいへんな危険となるだろうが、実際にはそうでない。そして、第二の問題への答えにもなるが、宗教において連帯した人々には、なおさら危険が少ない、と彼は言う。なぜならば、宗教的な見解は人々の心と救いにかかわる繊細、多様な面をもち、迫害や暴力を加えずに寛容されるならば、人々は団結するよりも、むしろ小さな集団へと分裂する傾向があるからである。したがって、第三の問題への答えとして、宗教的に連帯する者達に、当該社会の正義と保護を平等に享受させ、公平な処遇を与えるならば、彼らは公共社会の敵にはならない、とロックは言う。「まず政府がその信仰者達に悪意を言明し、そしてそのことを国家の職務とするに至るまでは、どんな宗教も悪意を国家に疑われるような存在にはなりえない」⁽¹⁴⁾。

削除した文章への代替として示された新しい見解では、ロックは非国教徒の集団を公共社会の敵とはただちにみなさず、まず統治者が彼らを社会の成員として公平に処遇するよう求める。だが、彼は非国教徒に好意を示し、彼らを積極的に支持するのではない。また、彼らの言動が公共社会の存続にとって害となった場合にも弾圧を手控えよ、と主張しているのでは毛頭ない。非国教徒への敵意や危機感をむき出しにする見解に彼が対置したのは、公共社会の存続にとって暴力的迫害はまったく効果がない、という非国教徒の特性および統治のコスト論に支えられた認識である。

ロックが見る非国教徒の特性は二つある。一つは、迫害すれば、彼らは迫害された者に同情し、迫害された宗教を純粋なものと思い込んで、一致団結して迫害者に対抗しようとするか、または怒りや不満をひそかに抱えるようになることである。しかも、人はいったん何かを信じ込むと、心から他の見解に納得しない限り、自分の見解に固執する

傾向を一般的にもつ。これについてロックは、トルコのガレー船奴隷となったイギリス人が、さほど真摯な信仰をもっていたわけでもないのに、改宗を拒んで苦難に耐える方を選んだ、という事例を紹介する。⁽¹⁵⁾

もう一つは、寛容しておけば、彼らの数は増えるかもしれないが、彼らは国教会にたいして一致しないのと同様、お互いどうしも一致しないから、さまざまな党派へと分裂していき、統治者にとって「それだけ危険が少な」くなる。彼らを弾圧するよりも、寛容によって公平に彼らを処遇する方が、党派分裂していく人々を統治者につなぎとめられる。⁽¹⁶⁾

国教会から分離して特異な言動に群がる非国教徒にたいするロックの警戒心自体は解消されていない。適切な用語ではないしながらも、彼は一貫して非国教徒を「狂信者」と呼ぶ⁽¹⁷⁾。彼が非国教徒の寛容を言うのは、統治者の統治のコストを考慮するためでもある。ロックは、暴力的手段が人の見解や信仰を変えたためしがないことを、ガレー船奴隷、アメリカ先住民、そして内戦前のピューリタンの事例に簡略にふれて例証した後、宗教的統一を迫害によって実現しようとするなら、迫害をとことんまで徹底しない限り、つまり非国教徒を絶滅させない限り、統一は不可能であり、またそのように可能になっても国の静穏や安泰にはつながりにくい、と警告する。『寛容論』が徳川幕府の迫害に触れたのは、こうした文脈においてである。暴力にうったえて信徒を絶滅させようとするれば、日本での事例のように、迫害者の側に途方もない労力を強い、かつ徹底した迫害は国力の衰退にもつながりかねない。日本の事例をもとに、「〔宗教上の〕統一が果たされるその時まで、王は何人の臣民を残しておけるかを、よく考えるべきであろう」とロックは注意を促した。⁽¹⁸⁾

ロックのこうした非国教徒観の推移については、手稿間で変容を遂げた、という見方も可能かもしれない。だが、新たな見解において変容したのは次の点のみである。非国教徒の見解や行動を、それで人々が団結して世俗統治にと

って危険となりうるから、という理由でただちに処罰するのは、非国教徒の特性を理解しない誤った認識に立つものであり、また世俗統治にとって利益にならない、とロックが考えるようになったことである。暴力や弾圧は彼らを團結させ、統治者への手ごわい敵にになってしまうが、寛容しておけば、彼らは互いの意見の相違をつうじて連帯の志向を失い、分裂を繰り返して自分達の力を消耗させていく。イングランドにおいてすでに相当数となった非国教徒を、世俗統治者への服従に向かわせるには、暴力や弾圧は逆効果だった。

世俗統治の存続と平和という議論の視点は、新たな見解においても揺るがない。彼はむき出しの敵意や危機感を抑制して、非国教徒の特性を冷徹に見抜いた上で、世俗統治にとってより便宜となる、できれば彼らを「友」とする非国教徒策を、寛容として打ち出した。非国教徒が特異な見解や行動を支持、実行していても、それが彼ら個人や集団内部の活動に留まる限りは、彼らを寛容しておく方が世俗統治者にとって得策である。しかも個人の宗教的思弁や礼拝は、その個人と神との間の事柄だから、世俗統治者はそれに介入すべきでない、とロックは言う。世俗統治者は「人間と人間の間の裁定者」にすぎない⁽¹⁹⁾。

この主張をもし政教分離の原則の一環と見るならば、彼の政教分離は、政治的判断にもとづく非国教徒の排除、処罰を可能にしている。ロックの寛容は、非国教徒の見解や活動を放任、または積極的に推進するものではない。非国教徒への寛容を主張しつつ、「人間社会に絶対的に破壊的な見解や行動」を世俗統治者は許してはならぬ、とロックは言う。許してはならぬ見解や行動としては、無神論、ローマカトリック、詐欺、不正の他、次の見解が指摘される。

「統治者が宗教を改革しないなら、臣民が改革してよい」、「自分自身が信じる見解やそうしたものは何であれ、広めかつ伝えるべきである」。

つまり、王がその長となる国教会制度の改変を非国教徒が企てること、またそうした改変にかんする見解の公表や

伝道も非国教徒に禁じられる。パーカーやレストレンジと同様、ロックも「臣民」による「改革」を恐れ、この恐怖感自体は「世俗権力と宗教的事柄の混同」をいませめた「ステイリングフリートにかんする批判的ノート」(二六八一年)においても存続する。すでに一国一教会の建前が揺らいでいるとはいえ、統治者が教会規律や統治に関与している以上、国教会制度の改変は、「国家の無秩序と騒擾なくしてはなされえない」事柄だからである。「政府にとって絶対に破壊的な」見解を公表、伝道する非国教徒は、「毒蛇同様」「やさしく取り扱ってでは、決してうまくいくはずがない」のだった。⁽²⁰⁾

四 非国教徒の処遇

非国教徒を寛容するといっても、彼らの処遇についての具体像は明瞭ではない。ただ、手稿の終わりの部分で、ロックは自己の課題としていくつかの論点を提示する。こうした論点等を手がかりに、非国教徒の処遇について、ロックが描こうとする具体策にせまりたい。非国教徒の寛容は、国教会や世俗統治者の存在、制度やその政策にかんする認識をも改めずにはおかないからである。

非国教徒へのむき出しの敵意や危機感を抑制した新たな見解を記した写本において、ロック自身が国教会徒としての自覚を強化したことを明らかにする、二箇所⁽²¹⁾の修正がある。

第一は手稿 D5r 上である。現存する政府にとって非国教徒(原文では「狂信者」)を有用、健全な存在にするために、次のことが必要だと言う。「彼らの心を変えることができ、そしてあなたの信念へと彼らのそれを向けさせるもの」。

ここで、書き始めの手稿では「あなたの」と書いた代名詞を、この写本では「われわれの」と変更する。

第二は手稿 D⁷ 上である。迫害によって服従させられた者は、だからといって「あなたの見解を承認するわけではない」という部分において、「あなたの」という代名詞が、右と同様、「われわれの」に書き換えられる⁽²¹⁾。

いずれも、ロックは「あなたの」の語に線を引いて削除し、その上に窮屈に「われわれの」と書き込んでいる。偶発的な修正とは考えにくく、「あなた」つまり統治者や国教会と自分との一体感を強調するために、「われわれ」という語を用いたと推測される⁽²²⁾。非国教徒にたいする認識に冷徹さが加わると同時に、統治者や国教会と自分との一体性をロックは強調するようになる。

非国教徒を寛容する一方で、統治者や国教会についてロックは何を考えていたか。自身の将来の論点として、彼は以下の七つを提示する。

第一に、人口や労働力、つまり国力にたいする寛容の影響を明らかにすること。

第二に、宗教的統一を暴力で強制する場合、どんな党派が有効な力になりそうか。

第三に、寛容に反対して、苛酷な手段と暴力が統治の唯一の術策である、とする見解は誤りだと明らかにすること。

第四に、大部分の人々にとって、セクト間の論争や相違の問題は、真の宗教を構成する部分ではないこと。

第五に、キリスト教が世俗社会に党派、戦争、混乱を作り出した仕組みを明らかにすること。寛容や広教主義(Latitudinism)はこうした悪を防ぐか。

第六に、寛容は、多数の心を一つにして徳を促進する場合以外には、統治の安定には資さない。統治の安定は、厳格な法の制定と執行による。教会の安定は広教主義によりもたらされる。それは、陪餐資格を広げ、宗教的思弁にたいして度量を広くもち、礼拝儀式を少数かつ簡素にすることである。

第七に、奥義的な、かつ啓示以外の方法によっては知られない教説を教会人が説き、それに人々の同意を要求する

ことは、彼らが無神論者にする⁽²³⁾。

これらの七項目から、非国教徒の処遇にかかわるロックの議論の展望として、次の三点を推測できる。

第一に、暴力を宗教的統一のための「唯一の術策」だとする見解を、ロックは第三項において誤りとするが、第二項に見られるように、選択肢の一つとしてなら、手段としての有効性を否定しきっていないように見える。国教会による宗教的統一を暴力で強制する危険性を見ても、国教会による宗教的統一自体を放棄する視点はロックにはない。

第二に、キリスト教社会における紛争の解決に、寛容と広教主義の有用性が期待されている。ただし、寛容が重視されるのは、それが人心を一つにし、国力増強につながる場合に限る。寛容自体に統治の安定が期待されているのではない。他方、教会の安定には広教主義が役立ち、陪餐資格、教義、礼拝上の制約や条件をゆるめて、教会は異論者ができるだけ包容するべきである。

第三に、セクト間の論争や相違の原因となる事柄、及び信仰の神秘にかかわるような部分は、人々に同意や理解を強いる事柄ではない。非国教徒であれ国教会徒であれ、社会的な紛争をひき起こすほどに、自分達の議論や教説に固執すべきではない。

ロックは広教主義という言葉を用いて、国教会が教義、儀式等の見直しをおこない、異論者ともある程度妥協して、国教会の門戸を広げる道を考える。それは、国教会の存在を前提としつつ、国教会徒と非国教徒との妥協によって、できるだけ多くの非国教徒を国教会に包摂しようとする「包容（または包摂 comprehension）策」である。国教会徒と非国教徒が、それぞれの教義や儀式等に固執している限り、この包容策は実現できない⁽²⁴⁾。

この包容策をとった上で、国教会にどうしても包摂されない非国教徒にたいして、『寛容論』は「寛容 (toleration) 策」を主張する。だが、どんな非国教徒でもいつでも寛容されるわけではない。暴力で弾圧するよりも、寛容が彼ら

を統治者に結びつけ、国力の増強、つまり人口や労働力の確保につながると期待できる場合に、この策が適用される。『寛容論』の寛容は、国教会無用論を唱えるのではなく、また非国教徒の完全な自由や権利を認めるものではない。国教会への非国教徒の包容を前提とした上で、統治の安定や国力に資する限りで、非国教徒の寛容を言うにすぎない。だが、こうした包容・寛容策を可能にするために、世俗統治権力の由来、職権、宗教的事柄との関係、そして主教制国教会に、『寛容論』はある程度の検討を加え始めることになる。

世俗統治権力の由来として、神授權説をロックは非難する。王権神授權説を主張することを、マグナカルタの無視だと言い、この説は、そもそも聖職者が世俗統治者をおだてて、自分達の思うように彼らを使うためのものだった、と暴露する。神授權説に替わる説としては、統治権力の由来を「人民の承認と同意」に求める見解があることをロックは指摘している。⁽²⁵⁾ただ、彼の議論の力点は、権力の由来の如何にかかわらず、世俗統治権力の目的や職権を確認することにあり、神授權説を非難しても、同意説に積極的に賛成するという姿勢は見られない。それでも、手稿の修正部分からは、ロックがコモンウェルスを自然発生的な生成物から、人々の意図的な行動にもとづく構成物ととらえるようになったことが、看取される。⁽²⁶⁾

世俗統治者の職権について、その目的は、彼がその上に立つ社会の人々の善、保護と平和にある、とロックは断言する。世俗統治者の職務は「この世の平和と臣民のプロパティの保護」のみとされ、この主張は『寛容論』全体をつらぬく基本視角となっている。したがって、世俗統治者は、個人のもつ三位一体等々の宗教的思弁の見解、及び神の礼拝には介入すべきでなく、これらの事柄に個人は「寛容への絶対的かつ普遍的権利」をもつ、とロックは言う。しかも、世俗統治者の権力行使の対象であるこの世の事柄においてさえ、彼は「公共善にかかわる以上の事柄」をおこなうべきではなく、個人の関心事や利益には介入するべきではない。統治者は「他人が人々を侵害したり傷つけたり

することから、人々を守るだけ」という状態を、ロックは「完全な寛容」と称した。⁽²⁷⁾

右に明らかにしたように、世俗統治者は、宗教的事柄にかんして、個人の見解や礼拝に介入することはできない。この内、礼拝を寛容の対象とする、という点については、宗教的非本質的事柄をめぐる論争上、ロックの見解には特異な点が見られると同時に、非本質的事柄にたいする統治者の権限については、手稿間で議論の動揺が見られる。

特異な点とは、ロックが宗教礼拝を非本質的事柄からはずしたことである。自身の『世俗権力論第二』（一六六〇年）において、彼は礼拝を非本質的事柄とし、その運用を世俗統治者が合法的に決定できるとしていた。⁽²⁸⁾ また、伝統的な国教会の見解では、礼拝を含め、教会儀式、規律、組織、慣習等は非本質的事柄、つまり聖書によって命じられも禁じられもしない事柄である。それらについては、世俗の法の強制力をともなう主教の判断に従うべきだった。しかし、『寛容論』の一手稿において、ロックは「宗教礼拝においては、非本質的なものは何もない」と言う。礼拝の行為自体はもともと非本質的であっても、礼拝のさいには、自分の方法こそ神が定め是認するものだ、とだれもが信じているからである。この見解に素直に従えば、世俗統治者は宗教礼拝にいつさい介入できず、実際にその手稿では、ロックはそう書いている。⁽²⁹⁾

だが、宗教礼拝の位置づけ、及びそれと世俗統治者との関係については、手稿間で議論が揺れる。『寛容論』の別の手稿では、宗教礼拝を非本質的事柄に含めるように読める上に、世俗統治者自身が信奉者であり構成員である教会内に限って、非本質的事柄の立法者となるにふさわしい、とロックは記している。⁽³⁰⁾ 現実がそうであるように、世俗統治者自身が国教会徒ならば、礼拝等の国教会内での非本質的事柄を世俗統治者が決定してよい、ということになる。では、世俗統治者のこの種の決定を受け入れない非国教徒を、統治者が何と判断してどう処遇すべきか、この問題についてのロックの明瞭な議論はない。

この点について推測を試みるなら、手がかりは、非本質的事柄の内、宗教にかかわらないとされるものへの、ロックの対応に求められる。彼によればそれは、「その本性は善でも悪でもないが、社会や相互の人間づきあいにかかわるもの」、「国家の状態や事態の形勢によっては、それらの影響を善にも悪にも変えられる見解や行動」である。具体例として、子供の育て方、財産処分方法、労働・休息时间、多婚・離婚の是非、肉食・魚食の時期が指摘されている。⁽³¹⁾

これらの事柄も「公共社会の利益に介入せず、統治のかく乱に何も資するものでないかぎり」、統治者の一般的義務として寛容の対象となる。だが、公共社会の利益と抵触し、統治をかく乱するという政策的判断に至れば、統治者は介入しうる。しかも、統治者のこうした介入が人々の良心と対立する場合、ロックは人々に受動的服従を求めた。つまり、人々はまず静かに自分の良心に従うべきであり、その結果、統治者から罰をこうむるなら、その罰を甘受せよと言う。こうすれば、人々は「この世の平穩」を妨害することなく、王への服従と神への服従とを両立させられるのだ⁽³²⁾った。

非本質的事柄の中味、それと世俗統治者のかかわりについては、手稿間で見解の揺れがあるが、「この世の平穩」を尊重するロックの視点は変わっていない。この視点に立てば、礼拝が純然たる宗教的事柄であり、宗教的事柄としては統治者がそれに介入できないとしても、国教会のそれとは異なる礼拝方法に固執した非国教徒が「この世の平穩」に脅威になると判断されれば、世俗統治者は彼らに受動的服従を要求できる。

ただ、ロック自身が国教会徒であり、国教会制度自体の存続を希望していても、現存の主教制国教会をそのまま肯定してはいない。それどころか、一六七〇年代になって加筆されたと推定される手稿は、主教制国教会にたいして激しい嫌悪を表明する。⁽³³⁾ロックがとくに嫌ったのは、聖職神授權説である。キリスト教会がこの世に戦争や混乱をもたらした原因として、ロックは、聖職者が聖職権を神授のものとしなして、自分達を世俗統治者から独立させ、しかも

世俗統治者の上に立つて、彼らを自分達の「下っぱ役人」として利用してきたことを指摘する。

国教会聖職者は、「特異な聖性」「生涯消えざる印」「天に直接由来する力」が、按手式をつうじて、キリストから自分達に継承されてきたと主張する。この特異な力が彼らに、神にかんする見解の独占、宗教儀式の執行の独占、そして異論者の処罰を可能にする。どんなに聖職に適性があり、人望があり、社会的行動に問題のない人物であろうと、按手を受けた者以外は、そうした力がないとみなされ、聖職者になれない⁽³⁴⁾。

聖職者は、彼らの非難の対象となる人々の迫害を、世俗統治者の職務の一つにするよう圧力をかけた。聖職者が異端者、分派、狂信者と呼んで嫌悪する人々を処罰することが、自分達の義務と利益になると統治者は教え込まれ、聖職者の「下っぱ役人」として働かされる。その報酬として、君主制は神授権による、と聖職者は統治者をおだてあげた。こうして迫害と抑圧が推奨、強化されるかたわら、自己防衛と宗教的自由の希求から人々は団結するようになり、その結果、絶え間のない紛争が生み出されることになる⁽³⁵⁾。

聖職の条件として按手式にこだわる国教会へのロックの反発は、復古以前に聖職者となった長老派も共有している。復古以前に禄についた長老派聖職者が復古後も教会に残ろうとすれば、国教会の按手式による再叙任を受けるべきだ、と国教会側が強く求めたからである⁽³⁶⁾。とはいえ、ロックは長老派を支持するのではない。聖職者が世俗統治者と支配権を争う、そして聖職権が絶対的支配権へと成長していく事態は、教皇支配とスコットランドの長老派において一目瞭然だ、とロックは言う⁽³⁷⁾。

ロックは、神授権説に立つ主教専制と宗教的統一策の強行が、社会不穏の一因であると判断し、ある程度の異論者を包摂する方向で、国教会の再編を望む。それは、教義、儀式、礼典、叙任等において、国教会徒と非国教会徒との妥協を求めるものであった。こうした包容策によって再編された広教主義的国教会の頂点に立つのは、主教ではなく、

世俗の統治者、王だった。

五 おわりに

ロックの寛容論に一貫するのは、世俗統治者の目的と義務は、この世の社会の存続と平和にある、という視点である。この視点から、非国教徒の寛容が語られる。手稿を書き始めた当初には、非国教徒への警戒心をむきだしにしていたロックは、手稿の修正過程において、非国教徒の特性と統治のコストをふまえて、非国教徒の寛容を説くようになる。迫害すればするほど自分の見解に固執し団結する非国教徒は、寛容されれば些細な相違から仲間割れし、そうなれば、社会や統治にたいする彼らの脅威は軽減する、という認識をロックは獲得する。

しかし、ロックの非国教徒への警戒心は消えていない。非国教徒の寛容は、あくまでそれが国力増強と統治の安定に資する場合に限られ、たとえば、彼らが国教会改革を企てることは許されない。世俗政府にとって彼らが「破壊的」だと判断されれば、その見解の公表すら許されない、「毒蛇」同然に叩きつぶされるべき存在になる。世俗統治者はその職掌上、個人の宗教的見解や礼拝方法に介入すべきではないが、非国教徒の見解や存在が社会の脅威になると判断されれば、彼らを容赦しない。そういう場合の世俗統治者の弾圧は、徳川幕府のキリシタン弾圧と同様、宗教的なそれではなかった。

非国教徒を寛容する一方で、ロックは国教会制度を否定しないが、現存の国教会にたいするロックの批判は厳しい。現存する主教制国教会は、聖職神授権説を盾に、奥義的な教説に固執し、聖職禄を独占し、世俗統治者を使って暴力的に宗教的統一を強行する。ロックはこのことに、キリスト教界で発生する紛擾の根本的原因を見、異論をもつ者に

も国教会が門戸を開く広教主義に立つ包容を主張する。おそらく穏健な長老派を包摂する、教義や儀式において緩やかな内容、条件、様式をもつ新たな国教会が想定され、他方、それにすら包摂されない非国教徒にたいしては、彼らが社会にたいする脅威にならず、国力増強と統治の安定に資する限り、寛容が認められる。ただ、ロックは寛容によって、非国教徒の繁栄、増大を積極的に望むのではなく、国家にとっておとなしい「友」になるか、「さまざまな党派へぼろぼろと砕けていく」ことを期待、予想している。

ロック自身の思想的経歴から見れば、内戦の「嵐」以来、彼がひきずっているトラウマ、つまり強烈な秩序・安定志向は、『寛容論』において、非国教徒への寛容と包容的国教会という形で一つの解答を見出したと言える。トラウマ自体が消滅したわけではないが、それにただ苦しめられるのではなく、具体的な解決策を求める方向へとロックは進む。その点で『寛容論』は、『世俗権力二論』及び『寛容論』の書き出しに見られる露骨で消極的な秩序志向から、建設的、積極的なそれへの転回点を示す。⁽³⁸⁾「嵐」を恐怖してばかりいるのではなく、「嵐」の正体と本質を見極め、それを二度と起こさせない方途を、『寛容論』はさまざまな観点から模索し始める。

『寛容論』では、世俗権力の本質や職務、非国教徒認識、「寛容に絶対的かつ普遍的権利」をもつとされる宗教的思弁の性格、寛容等の宗教政策のもつ社会的な波及効果、宗教的統一の必要性、広教主義とされるものの中味等において、いまだ不十分な議論しか見られない。だが、ここで議論が仕掛けられている問題は、たとえば世俗権力の由来については『統治二論』に、また宗教的見解も含め人間の知性にかんする議論は『人間知性論』に結実していく。⁽³⁹⁾ 包容的国教会と非国教徒寛容にかんする議論自体も、その後のロックの思想的成熟や歴史的経過の中で、変容していつてもおかしくない。

別稿で指摘したように、『寛容論』における国教会再編と非国教徒寛容という議論は、当時のさまざまな議論の背景

の上に成り立つ。稿を改めて、パーカーやレストレンジのいわば最右翼からペンの最左翼に至る、議論の幅広いスペクトルの中で、ロックの寛容論の特異性、独自性を検討する必要がある。次稿では、『寛容論』が提示している包容・寛容策に焦点を当て、それについての当時の多様な議論の中で、ロックの包容・寛容策のもつ歴史的な意義を考えた。バリー・ホワイトによれば、社会的紛擾や叛逆への恐怖、他方で、迫害が社会にもたらす破壊的な影響への懸念、という統治者レベルにおける二つの想念の混合は、その後の二五〇年間、イングランド非国教徒対策の神学的かつ社会的背景となった。⁽⁴⁰⁾『寛容論』は、この二つの想念を真正面から引き受けて非国教徒対策に臨んだ、おそらくイングラント宗教政策史上、最初の文書と言えるかもしれない。

(1) この論考は、平成一三〜一五年度科学研究費補助金（基盤研究（B）（1）研究課題番号一三四一〇一一三 研究代表者友田卓爾）の交付に基づくものである。

(2) 山田「ジョン・ロック『寛容論』四手稿の課題と背景」（上）・（下）、広島法学、第二六巻、第二・三号、二〇〇二・三年。

(3) 『寛容論』四手稿の校訂と日本語訳は次に収録。「ジョン・ロック『寛容論』4手稿及び『寛容書簡』の比較研究」、平成一二〜一三年度科学研究費補助金（基盤研究（C）（2）研究課題番号二二六一〇〇四四 研究代表者山田園子）研究成果報告書、二〇〇二年三月。

『寛容論』のテキストについては、この研究成果報告書上の校訂と日本語訳を用いる。この校訂と日本語版は、修正・最新版をインターネット上 pdf ファイルで公開中。http://www.law.hiroshima-u.ac.jp/profhome/yamada/Locke.html 参照。

本稿での引用箇所等のページは、John Locke: *An Essay concerning Toleration*, 1667, A5r のように、校訂英文テキスト内部の丁付けを用いる。校訂英文テキスト内部の丁付けは、日本語訳も踏襲する。

『寛容論』四手稿の特質については、山田「ジョン・ロック『寛容論』四手稿の諸特質」広島法学、第二五巻第二号、二〇〇一年。
(4) Gray S. De Krey: 'The First Restoration Crisis: Conscience and Coercion in London, 1667-73', *Albion*, Vol. 25, No. 3, 1993.

ditto : 'Rethinking the Restoration : Dissenting Cases for Conscience, 1667-1672', *Historical Journal*, 38, 1995.

- (5) 詳細な検討は別稿でお願いしたいが、たとえば S. Parker : *A Discourse of Ecclesiastical Politie*, London, 1670, pp. 61-62. [R. L'Estrange:] *Toleration Discuss'd ; in two dialogues*, London, 1670, pp. 29, 40. ベーカーの書にたいするロックの所感について、たとえば M. Goldie (ed.) : *Locke Political Essays*, Cambridge, 1997, 'On Samuel Parker (1669-70)'.
- (9) 以下の文書参照。J. Owen : *A Peace-Offering in an Apology and Humble Plea for Indulgence and Liberty of Conscience*, London, 1667. W. Penn : *The Proposed Comprehension soberty, and not unseasonably, consider'd* (1672), in A. R. Murphy (ed.), *The Political Writings of William Penn*, Indianapolis, 2002.
- (7) J. Locke : *An Essay concerning Toleration*, 1667, A1.
- (8) *Ibid.*, D1, D2r. 中神由美子『実践としての政治「アートとしての政治」創文社、二〇〇三年』三六ページは、ロックの prudence (中神訳では慎慮) 概念は「政治思想史上において重大な意義を有する」と言う。
- (6) *Ibid.*, A4, C4, D3r, E3, E4, EXr. ローマカトリック教徒迫害において「ロックと幕府に「a connecting link」を見るのは、Kimimasa Inoue : *John Locke An Essay concerning Toleration and Toleration*, The Society for the Study of Locke's Philosophy, 1974, 'Introduction', pp. 6-7, 9n. 29. キリシタン弾圧についてのロックの記述は、たとえば以下の文書におけるそれと類似する。ライエル・ハイスベルツ「日本においてローマン・カトリック宗なるため、恐るべく堪え難き呵責を被りあるいは殺された殉教者の歴史」(一六三七年)、『フランソワ・カロン『日本大王国志』(幸田成友訳)所収、平凡社東洋文庫、一九六七年。カロンの著書は一六六三年と一六七一年に英訳が出ているが、ハイスベルツの文書とともに、J. Harrison and P. Laslett, *The Library of John Locke*, Oxford, 1971 には登場しない。ただ、日本の歴史や地図について、三つの文献をロックは所蔵していた。
- (10) J. Locke : *An Essay concerning Toleration*, D5r.
- (11) 山田「ジョン・ロック『寛容論』四手稿の諸特質」。
- (12) J. Locke : *An Essay concerning Toleration*, C5, C6.
- (13) *Ibid.*, C6, C7.
- (14) *Ibid.*, C7.
- (15) *Ibid.*, D3r, D6r, D7.

- (16) *Ibid.*, E1, C7.
- (17) *Ibid.*, D5r.
- (18) *Ibid.*, D8, E4.
- (19) *Ibid.*, A4.
- (20) *Ibid.*, D1, D3r. M. Goldie (ed.): *Locke Political Essays*, 'Critical Notes on Stillingfleet (1681)'.
- (21) D. Wootton: *John Locke Political Writings*, New York, 1993 所収の『寛容論』テキストは、この変更を注で明記している。
p. 210 n. 5 and n. 6 参照。
- (22) J. Marshall: *John Locke*, Cambridge, 1994, p. 54 n. 37 は「われわれ」の語を、国教会徒としてのロックのアイデンティティを示すものだと理解する。だが、マーシャルは修正順序を誤解し、ロックは王の閲覧を意図して、「われわれ」から「あなた」へと修正したと見る。
- (23) J. Locke: *An Essay concerning Toleration*, E5, E6.
- (24) 実際、包容策は名誉革命においても実現しなかった。
- (25) J. Locke: *An Essay concerning Toleration*, A2, AL fol. 271.
- (26) *Ibid.*, A1. 「人々が」一つのコモンウェルスになる (growing) ずに、ある手稿では「コモンウェルスを構成 (entering) せずに」に修正される。この修正の意義については J. W. Gough: *John Locke's Political Philosophy*, Oxford, First Edition 1950, p. 189 n., Second Edition, p. 211 n. 1, J. W. ガフ『ジョン・ロックの政治哲学』（第二版の翻訳、宮下輝雄）人間の科学社、一九七六年、二三四ページ。
- (27) J. Locke: *An Essay concerning Toleration*, A3, A4.
- (28) J. Locke: *First Tract on Government*, in M. Goldie (ed.), *Locke Political Essays*, pp. 10-12. 『世俗権力二論』（友岡敏明訳）未来社、一九七六年、二二二―二七ページ。
- (29) *Ibid.*, B4. この見解を明瞭にしたのは、先の新見解や代名詞の変換が登場するのと同じ手稿である。
- (30) *Ibid.*, AL fol. 125.
- (31) 肉食・魚食という項目の背景の一つとして、次のことがある。一五六二年の「セシルの断食法」は水曜日の魚食（肉の断食）を、

宗教に無関係の非本質的事柄、つまり漁業振興策として強行した。これをパーカーは、「度し難いピューリタンの良心」に統治者が気を遣ったあげくの、致命的な策と非難した。S. Parker : *op. cit.*, pp. 58-60.

- (32) J. Locke : *An Essay concerning Toleration*, A3, B4, B9, D1, D2r.
- (33) *Ibid.*, AA fol. 125, AL fols. 125, 270, 271.
- (34) *Ibid.*, AL fol. 270.
- (35) *Ibid.*, AL fol. 271.
- (36) 'Act of Uniformity, 1662', in A. Browning (ed.), *English Historical Documents 1660-1714*, London, 1953, p. 380. (本書全体の通しページ番号を記す。)
- (37) J. Locke : *An Essay concerning Toleration*, AL fol. 271.
- (38) 山田「ジョン・ロック『寛容論』四手稿の課題と背景」(下)。
- (39) 『人間知性論』執筆の契機は「一六七一年の友人との懇談中におけるロックの思いつきに求められる。この時期はロックが『寛容論』を見直していた最中のことである。P. H. Niddich (ed.) : *John Locke An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, 1975, 'Foreword' pp. xviii-xxi, 'The Epistle to the Reader' p. 7.
- (40) B. White : 'John Bunyan and the Context of Persecution, 1660-1688', in A. Laurence, W. R. Owens and S. Sim (eds.), *John Bunyan and His England, 1628-88*, London, 1990, p. 62.